



Het 'homo symbolicus' mensbeeld in de culturele antropologie

Corbey, Raymond

Published in:

Denken over cultuur

Document version:

Peer reviewed version

Publication date:

2003

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Corbey, R. H. A. (2003). Het 'homo symbolicus' mensbeeld in de culturele antropologie. In P. van Zilfhout (Ed.), Denken over cultuur. (pp. 279-304). Heerlen: Open Universiteit.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- ? Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research
- ? You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- ? You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Het *homo symbolicus*-mensbeeld in de culturele antropologie

Raymond Corbey

‘Going beyond dualism opens up an entirely different intellectual landscape, one in which states and substances are replaced by processes and relations.’

Descola & Palsson 1996.¹

In kleinschalige samenlevingen hangen verwantschap en sociale structuur nauw samen; iedereen in een kamp van jagers en verzamelaars of dorp van tuinbouwers is op de een of andere manier wel familie van elkaar. In de culturele antropologie, die zich tot voor kort in hoofdzaak op zulke samenlevingen richtte, speelt verwantschap dan ook een hoofdrol. Twee bijdragen in een bekend recent handboek culturele antropologie² benaderen het onderwerp verwantschap op diametraal tegengestelde manier. Deze divergentie in aanpak is karakteristiek voor een bredere tegenstelling die de discipline, en de mens- en cultuurwetenschappen meer in het algemeen, tot op zekere hoogte verdeeld houdt en telkens weer voor felle discussies zorgt.

De ene bijdrage in het lexicon is van de hand van de antropoloog en primatoloog Robin Dunbar. Hij ziet verwantschap en sociale verhoudingen als natuurlijke, biologische verschijnselen, die, zo stelt hij, vanuit biologische disciplines zoals de menselijke en de vergelijkende gedrags-ecologie (*behavioural ecology*, zie beneden) bestudeerd moeten worden. De cultureel antropoloog Alan Barnard tekent voor de andere bijdrage. Hij verwoordt het tegengestelde standpunt van een meerderheid binnen de discipline: verwantschap is niet primair een biologisch verschijnsel, maar heeft in de eerste plaats te maken met de *betekenissen* die mensen *aan* het biologische hechten – met taal, symboliek, zingeving en waarden. Verwantschap bij mensen, aldus Barnard, is ‘fundamentally different from that of other species in that it is characterized by *culturally* articulated sets of rules which may operate to a great extent *independently* of observable behaviour ... [it is] a cultural and social *construction*, whatever facts of reproduction may lie behind the variety of kinship systems to be found.’³

Niet alle neven en achterneven die men biologisch gesproken heeft, worden ook als neven gezien en behandeld, maar bijvoorbeeld alleen die welke men goed kan gebruiken als handelspartners of bij claims op land, of zij die in de buurt wonen. Zo kan een biologisch gezien verre of verdere verwant sociaal gezien zeer nabij zijn. Analooq is in kleinschalige samenlevingen een oom van moederszijde, de ‘bruidgever’, vaak belangrijker dan een oom van vaderszijde, of zelfs de biologische vader zelf.

Veeleer dan biologie als zodanig benadrukt Barnard dus de culturele zingeving áán of constructie ván biologische gegevens. Deze visie is typisch voor de meeste antropologen, die, meer in het algemeen, cultuur opvatten als iets wat de orde van het biologische overstijgt, veeleer dan als zelf een stuk(je) natuur. Navenant ziet men in deze hoek culturele antropologie als een discipline die, als *menswetenschap*, relatief *autonoom* is ten aanzien van de levens- en de natuurwetenschappen.

Robin Fox is is een andere vertegenwoordiger van de door de ‘culturalist’ Barnard aangevallen biologische benadering, naast Dunbar. Fox,

bekend om zijn onderzoek naar verwantschap, kijkt in de volgende, veelzeggende bewoordingen terug op zijn werk: 'I have held, contrary to the mainstream of social/behavioral science, that the subject matter (society, culture, behavior, action) must be a <natural> phenomenon: as much a product of natural selection as our brains and bodies. Thus it follows that its study is an empirical one whose methods should be those appropriate to the study of all forms of life.'⁴

In dit hoofdstuk wordt deze onenigheid met betrekking tot de disciplinaire identiteit van de culturele antropologie nader onderzocht, alsook de ermee samenhangende divergentie in visies op cultuur en samenleven, en qua wetenschappelijke methode. Er zijn globaal twee manieren om zo'n onderzoek aan te pakken, welke elkaar niet geheel uitsluiten. De eerste is een meer logische, conceptueel-argumentatieve analyse van optredende standpunten; de tweede een verheldering van de grondslagen of fundamentele gezichtspunten van verschillende vormen van antropologie vanuit hun geschiedenis. Deze laatste werkwijze is sterker wetenschaps-, idee- en cultuurhistorisch georiënteerd. In het navolgende combineren we beide perspectieven. Een goede, misschien zelfs de beste toegang tot de grondslagendiscussies die de culturele antropologie thans kent, is een verkenning van hun historische wortels en hun ontwikkeling in de loop der jaren, waarmee we dan ook beginnen.⁵ Overigens is dit tevens een goede manier om greep te krijgen op analoge discussies in belendende disciplines en perspectieven, zoals 'cultural studies', 'cultuurwetenschappen', of semiotische benaderingen. Hier richten we ons vooral op de culturele antropologie.

We kijken nu dus niet direct naar antropologische data – zoals de verwantschapsorganisatie van de Fang in Gabon of gebruiken rond de geboorte in Japan – maar naar de manier waarop antropologen, cultuurwetenschappers, wij zelf met zulke data omgaan, vanuit onze meest fundamentele vooronderstellingen. Wat we hier doen, wordt wel 'epistemologie' (letterlijk: kennisleer) van de culturele antropologie genoemd: de analyse van de manier waarop men antropologische data hanteert, veeleer dan van die data zelf. Zo'n onderzoek naar hoe antropologische kennis tot stand komt, is reflexief van aard, omdat we nadenken over, ons terugbuigen over, wat we gewoonlijk doen als antropologen. Omdat we bij het uitoefenen van ons vak onvermijdelijk tot op zekere hoogte zelf exponenten zijn van een bepaalde – Noord-Atlantische, moderne, christelijk-burgerlijke, industriële, vrouwelijke of mannelijke, enzovoorts – cultuur gaat het in het navolgende behalve om epistemologie ook om 'antropologie van de antropologie': kijken naar wat antropologen doen met een antropologische blik.

Antropologie van de antropologie! Dat lijkt als zodanig al belangwekkend genoeg, maar we kunnen bovendien proberen een oogmerk dat wellicht meespeelt in zo'n project, expliciet te maken. In feite klonk het in de voorgaande formuleringen al enigszins door: wat hebben we daaraan? Wat kunnen we ermee? Als antropologen of specialisten (in wording) in de analyse van cultuur hopen we misschien iets wijzer te worden van zo'n exercitie. Als we onze eigen vooronderstellingen expliciteren en beter begrijpen qua structuur en herkomst, en vooral als we de alternatieven zien die ánderen op schijnbaar overtuigende wijze in het spel brengen, worden we dan niet automatisch nog voorzichtiger, nog zelfkritischer dan we al waren?

Een 'caveat' is hier op zijn plaats, om de zaak nog ingewikkelder te maken dan ze al is. Anders dan het bredere publiek vaak denkt, zijn onenigheid, onzekerheid, feilbaarheid en, dus, voorzichtigheid en

terughoudendheid met betrekking tot allerlei data veel typischer voor goede wetenschap dan eenstemmigheid, stelligheid en zekerheid. Ook als het gaat om de geschiedenis van onze discipline(s) en om reflectie over hoe we met wetenschapsgeschiedenis omgaan, is er geen unanimititeit. Er zijn namelijk nogal wat wetenschapshistorici die gruwen van een reconstructie van het verleden die dienstbaar moet zijn aan hedendaagse oogmerken. In navolging van de Britse historicus Herbert Butterfield⁶ noemen ze dat ‘presentisme’. Ze denken dat zo’n strategie onvermijdelijk leidt tot vertekening van het verleden, analoog aan de manier waarop ethnocentrisme – je eigen cultuur op onkritische wijze als maatstaf hanteren – leidt tot een vertekende perceptie van mensen met andere gewoonten en waarden. Maar heeft Butterfield later zelf niet toegegeven dat elke vorm van geschiedbeoefening onvermijdelijk tot op zekere hoogte dienstbaar is aan aan het heden ontleende oogmerken? Hoe dit ook zij, wij gaan het in ieder geval proberen – iets te leren van de geschiedenis van onze discipline.

De antropologie kent van meet af aan, en tot op de dag van vandaag, grondslagendiscussies. Door sommigen is zelfs gesproken van een aanhoudende grondslagencrisis van de discipline; anderen zien hier de jeugdziektes in van een wetenschap die nog niet helemaal in de gaten heeft dat de enige degelijke en rationele manier van wetenschap beoefenen die van de natuurwetenschappen is. Een van de grondslagen die in het geding is, misschien wel de belangrijkste, is het *homo symbolicus*-mensbeeld dat de meeste antropologen op de een of andere manier koesteren. In het boven gegeven voorbeeld, de vraag hoe je te werk moet gaan bij de analyse van verwantschap, komt dit duidelijk tot uitdrukking. Voor deze antropologen nemen mensen een zeer speciale, ‘unieke’ plaats in de natuur in, omdat ze met hun talige symbolen en waarden op cultureel specifieke wijze zin geven aan biologische gegevens. Daardoor, vinden deze antropologen, zijn menselijke leefwerelden relatief autonoom ten aanzien van biologische aspecten van het menselijk bestaan als zodanig, en kunnen biologische benaderingen dan ook maar weinig bijdragen aan de analyse of interpretatie van die specifieke leefwerelden.

Antropologen als Dunbar en Fox daarentegen benaderen mensen primair zoals alle, zoals andere levende wezens. Zij benadrukken juist de continuïteit tussen mens en (de rest van de) natuur. Voor hen is cultuur óók een stukje natuur. Terwijl de eerste groep meer het cultureel specifieke benadrukt – wat een groep, samenleving, cultuur van andere onderscheidt – let de tweede groep dan ook meer op het universele (de *human universals*): waarin een groep overeenkomt met andere groepen, of in welke zin zij een bijzonder geval vormt van een algemeen verschijnsel of een algemene wetmatigheid. Er is nog een onderscheid aan te geven tussen deze twee waaiers van antropologische benaderingen: terwijl de eerste groep er sterker toe neigt *top down* te werken, vanuit (‘geestelijke’) culturele zingeavings- en waardepatronen, heeft de tweede groep een voorkeur voor *bottom up* verklaringen, bijvoorbeeld vanuit (‘materiële’) ecologische, economische en technologische omstandigheden en processen. Een van de eerste dingen die de antropoloog van die eerste signatuur dan ook doet, is het leren van de taal in kwestie om met de mensen te kunnen communiceren over hoe zij het zien.

Een korte blik vooruit nu. In paragraaf 1 zullen we de wortels van het *homo symbolicus*-denken – geassocieerd met het idee van de ‘uniciteit’ en de unieke morele waardigheid van de mens – in Noord-Atlantische (*sic*) culturen verkennen. Daarbij zullen we kijken naar de rol van de joods-christelijke religie, de Europese filosofie en de cultuur van de burgerlijke

middenklassen. Vervolgens, in paragraaf 2, gaan we na hoe deze overtuiging doorspeelt in twee belangrijke theoretische tradities in de antropologie: de Noord-Amerikaanse traditie, in het voetspoor van Franz Boas, en de Franse durkheimiaanse school, in het voetspoor van Émile Durkheim. In beide milieus werd en wordt de disciplinaire identiteit van de culturele antropologie op nogal overeenkomstige wijze gearticuleerd in termen van een zich afzetten tegen de natuurwetenschappen.

Een vergelijking met de menselijke gedragsbiologie en de ecologische richting in de antropologie, in paragraaf 3, is wat dat betreft illustratief. Die benaderingen kennen immers een precies omgekeerd uitgangspunt: menselijke culturele tradities en samenlevingen zijn natuurlijke verschijnselen die op dezelfde manier moeten worden bestudeerd als de rest van de levende natuur. Dat komt bijvoorbeeld duidelijk tot uiting in gedragsbiologisch en ecologisch-antropologisch georiënteerd onderzoek naar geweld en conflict. In paragraaf 4 bezien we ten slotte de vraag wat we van deze analyse eventueel kunt leren voor ons eigen onderzoek. Daarbij biedt de kennistheorie van de Amerikaanse filosoof Hilary Putnam een welkom houvast.

Al met al schetst deze bijdrage aan de cursus *Denken over cultuur* de contouren van een wetenschapshistorisch aanzettende epistemologie en antropologie van de culturele antropologie – en van de cultuurwetenschappen meer in het algemeen.

1 De ‘uniciteit’ van de mens

God, transcendent en zuiver geestelijk, schiep de mens als enige onder de schepselen naar Zijn beeld, zo wil het Oude Testament, en gaf aan dit uniek geestelijk wezen heerschappij – of, in een welwillender interpretatie, rentmeesterschap – over de geestloze rest van de natuur. De plaats van bijvoorbeeld vee, jachtwild, proefdieren en huisdieren in de huidige Nederlandse maatschappelijke en rechtsorde is historisch gezien nog steeds grotendeels door deze religieuze *worldview* bepaald.

De Griekse filosofen Plato en Aristoteles kwamen al denkend eveneens uit bij het idee dat geestelijkheid (*nous* in het Grieks, later *ratio* in het Latijn) in het ondermaanse uitsluitend mensen kenmerkt. Dit gedachtegoed raakte bij Augustinus, Thomas van Aquino en anderen verbonden met de joods-christelijke traditie. René Descartes, Immanuel Kant en andere filosofen wierpen zich in de moderne tijd op als critici van de traditionele christelijke metafysica, maar kwamen opnieuw, op een andere manier dan de metafysische traditie, uit bij de uniciteit van de mens als rationeel subject. Ook het idee van de natuur als een hiërarchische *scala* (ladder; de *scala naturae*) of keten (*Great Chain of Being*) van schepselen, met onveranderlijke essenties, bestond voort. De *scala naturae* vormde tevens een ‘natuurlijke’, morele orde, van hoog tot laag, conform de natuur van ieder schepsel. Rationalistische Verlichtingsdenkers, Kant inclusief, zagen de geschiedenis in termen van ‘vooruitgang’, van meet af aan gericht op de Europese (burgerlijke, ‘blanke’, vooral mannelijk) cultuur als haar natuurlijke doel, haar eind- en hoogtepunt.

In de negentiende eeuw kwam de darwinistische evolutieleer op. Deze verbond het al eerder aangehangen idee van transmutatie met de veronderstelling dat het mechanisme van verandering van de ene in een andere soort gezocht moest worden in blinde, puur toevallige variatie en selectief behoud van voor het overleven gunstige kenmerken. Al snel raakte deze gedachte verbonden met het hiërarchisch essentialisme van de Europese traditie. De evolutie werd dan niet gezien als puur toevallig,

maar als een Vooruitgang, in de zin van de Verlichtingsdenkers, naar ‘de’ blanke beschaving. Tegenwoordig spreekt men van genenfrequenties, maar toen werden ‘lagere’ ‘rassen’ gezien als vaste types of essenties die tussenstadia vormden tussen aapachtige voorouders en blanke mensen. Doordat het evolutiedenken verbonden raakte met vooruitgangsgeloof werd de dreigende en als bedreigend, zoniet godslasterlijk evaren implicatie dat ook de mens een puur toevallig voortbrengsel van het evoluerende leven zou zijn, vermeden.⁷

In aanzienlijke delen van de continentaal-Europese wijsbegeerte wordt de evolutietheorie tot op heden eerder afgeweerd dan gerecipieerd. In de ogen van hermeneutisch, maatschappijkritisch, fenomenologisch, transcendentiaalfilosofisch of traditioneel-metafysisch georiënteerde denkers staan mensen als geestelijke, redelijke of symboliserende subjecten nog altijd hoog boven (andere) dieren. De late wijsbegeerte, uit de jaren 1920, van de Duitse, fenomenologisch-metafysisch georiënteerde filosoof Max Scheler is een interessante en voor de twintigste eeuw karakteristieke poging Darwin te rijmen met het traditionele metafysische mensbeeld. Natuurlijk zijn mensen geëvolueerde organismen, zegt Scheler. Maar juist als *geest*, met en in hun geestelijke acten of activiteit transcenderen (letterlijk: ont- en overstijgen) zij het evoluerende leven, en ook hun eigen, levende en bewuste lichaam. De mens is dus altijd meer dan natuur, nooit enkel en alleen lichaam. het wezen(lijke) van de mens is geest(elijkheid), gedefinieerd niet als een articulatie maar juist als het andere van, ja zelfs tegengesteld aan leven.⁸

Dat is een positie waar genoemde categorieën van filosofen – en Noord-Atlantische wetgevers – alle op de een of andere manier wel affiniteit mee hebben. Ze weigeren ‘geest(elijkheid)’ geheel tot leven te herleiden, subject(iviteit) tot object, waarde tot feit, zin tot contingentie. In andere kringen, onder meer de *philosophy of mind* en delen van de wetenschapsfilosofie, zet daarentegen een naturalisering van het mensbeeld door. Hier wordt Darwin filosofisch wel serieus genomen, en geldt de biologie als exemplarische *Leitwissenschaft*. Twee wat dat betreft veelzeggende titels zijn *Taking the naturalistic turn* en *Taking Darwin seriously*.⁹

Bepaalde culturele mechanismen in westerse samenlevingen, met name bij de burgerlijke middenklassen, droegen bij aan het negatieve dierbeeld van de traditionele Europese religie en filosofie. In veel (maar niet alle) culturen articuleren mensen hun identiteit in termen van hun anders, ‘meer’, ‘hoger’ zijn dan dieren.¹⁰ Ook voor Europese burgers golden en gelden dieren in het algemeen als lager, bruikbaar, eetbaar. Burgers drukten zich in een bepaald idioom uit over mensen en dieren: ‘je gedraagt je als een varken!’; ‘hij ging als een beest tekeer’. In dat idioom speelt de beheersing van (‘wilde’, ‘onbeschaafde’, ‘zondige’) impulsen een hoofdrol. Beschaafde mensen laten zich niet zomaar gaan; ze houden zich in. Dieren in het algemeen, en met name specifieke dieren zoals honden en varkens, gelden daarentegen als impulsief, brutaal en schaamteloos. Vandaar zulke uitdrukkingen.

Hier articuleren mensen hun eigen identiteit in termen van de alteriteit – van *alter*, Latijn voor ander – van dieren. Ze zien zichzelf als anders, meer, beter. In koloniale context beschouwden veel Europeanen, met hun lichtere huidkleur, mensen in de koloniën met hun aan tropische en subtropische gebieden aangepaste donkerder huidkleuren als ‘onbeschaafd’ en ‘dierlijk’. Men dacht dat ze een gebrek aan beschaving vertoonden. In tegenstelling tot de hedendaagse cultuuroppvatting gold cultuur (‘beschaving’) als iets enkelvoudigs en normatief: je hebt het of je hebt het niet (of minder), en in dat laatste geval heb je pech. De huidige visie gaat uit van

een meervoud van vele culturen, en is descriptief. Het onderscheid mens-dier was zo tevens een maatlat waarmee men andere volkeren mat.

Het negatieve dierbeeld kwam goed van pas als legitimering van het op grote schaal doden en eten van dieren. Antropologen hebben gewezen op allerlei culturele mechanismen die hierbij optreden. Zo werden en worden – naast negatieve stereotypering en de articulatie van menselijke identiteit in termen van de alteriteit van dieren – ruwe methodes van fokken en doden aan het oog onttrokken, en geconsumeerde dieren als ‘schnitzel’, ‘worst’, ‘hamburger’ en dergelijke herbenoemd.

In de geschiedenis van het wetenschappelijk, met name biologisch onderzoek naar huidige en vroegere menselijke en niet-menselijke primaten, blijkt associatie met dieren en dierlijkheid vaak gevoelig te hebben gelegen.¹¹ Linnaeus constateerde grote anatomische verwantschap tussen mensen en mensapen en plaatste deze daarom bij elkaar in dezelfde taxonomische categorie, de ‘primaten’. Dit werd hem door zijn tijdgenoten niet in dank afgenomen. Darwin en de zijnen gingen zelfs zover mensen van apen af te laten stammen, wat al helemaal ongehoord was, en totaal indruiste tegen de traditionele menselijke identiteit van westerlingen. Darwin zelf, bevreesd om zijn reputatie, aarzelde decennia jaar lang dit hardop te zeggen en voluit te schrijven.

Het tussenschakelen van een lange fase van ‘vooruitgang’ tussen beschaafde mensen van nu en het vroegste, nog ‘dierlijke’ begin van beschaving bracht weer enige afstand aan, en daarmee enig soelaas. Wetenschapshistorisch kan men zien dat de steeds verder doorgevoerde ‘naturalisering’ van de mens telkens weer aanleiding gaf, en geeft, tot allerlei manoeuvres om aan de ongewenste *rapprochement* tot dieren te ontkomen. Het antwoord van cultureel antropologen op de toenemende toepassing van gedragsbiologie op menselijk samenleven sinds de jaren zestig van de vorige eeuw past in dit stramien van afweergesten, zoals we nog zullen zien. ‘Racisme!’, was een typische, emotionele, vaak tegelijk uitvoerig onderbouwde reactie.

Kortom, de uniciteit van de mens, als symboliserend, talig, zingevend wezen, is een overtuiging die tot de Noord-Atlantische opvatting van menselijke identiteit behoort. Deze overtuiging tekent ook de disciplinaire identiteit van de antropologie, zoals we in de volgende paragraaf zullen zien.

2 Een Noord-Amerikaanse en een Franse traditie

Twee invloedrijke pleitbezorgers van het door Barnard behartigde en door Fox en Dunbar bestreden ‘culturologische’ of ‘culturalistische’ standpunt – zie boven – van de afgelopen decennia zijn de Amerikaanse antropologen Clifford Geertz en Marshall Sahlins. In *Culture and practical reason* zette Sahlins zich af tegen het idee ‘that human cultures are formulated out of practical activity and, behind that, utilitarian interest’.¹² Dat idee ligt onder meer ten grondslag aan Marvin Harris’ zogenaamde cultureel materialisme, en aan het onderzoek dat Napoleon Chagnon gedurende drie decennia verrichtte onder Yanomami-indianen in Amazonia.¹³

Als alternatief postuleert Sahlins ‘a reason of another kind, the symbolic or meaningful [which] takes as the *distinctive* quality of man not that he must live in a material world, circumstance he shares with all organisms, but that he does so according to a meaningful scheme of his own devising, in which capacity mankind is *unique*. It therefore takes as the decisive quality of culture ... not that this culture must conform to material

constraints but that it does so according to a definite symbolic scheme which is never the only one possible. Hence it is culture which constitutes utility'.¹⁴

De werelden waarin de mensen als talige zingeverers leven, zijn dus, aldus deze auteurs, van een geheel andere orde dan de hen omringende natuur of de biologische aspecten van hun eigen fysieke bestaan waaráán ze zin geven, met behulp van aangeleerde, cultureel specifieke symbolen. Bovendien wordt in dit type van benaderingen aan de symbolische, talige constructie van biologische gegevens – bijvoorbeeld, zoals we al zagen, verwantschap – meer betekenis, een grotere constitutieve of causale rol in menselijk samenleven en menselijke cultuur toegekend dan aan het biologische als zodanig. De wetenschappen die zich met menselijk samenleven en menselijke cultuur bezighouden, zijn daarom relatief autonoom ten aanzien van de levenswetenschappen. Ze 'verklaren' (*erklären*) niet primair in termen van natuurlijke oorzaken of wetmatigheden, maar 'interpreteren' (*verstehen*) in termen van de redenen die mensen koesteren om bepaalde dingen zo en niet anders te doen.

Deze vooral Noord-Amerikaanse disciplinaire identiteit van de culturele antropologie hangt dus samen met de menselijke identiteit zoals opgevat in Noord-Atlantische samenlevingen. De antropologie geldt als relatief autonoom ten aanzien van de natuur- en de levenswetenschappen omdat ze zich bezighoudt met aspecten van het menselijk bestaan die het biologische en het natuurlijke (zouden) transcenderen. In de articulatie van die identiteit blijkt de afweer van pogingen menselijk samenleven en menselijke cultuur binnen het bereik van de biologie te brengen, een belangrijke rol te spelen. De mens geldt als *homo symbolicus*, en symbolische zingeving wordt niet gezien als deel van de natuurlijke orde, als een manier waarop een organisme leeft en overleeft, maar juist als een uitstijgen boven die orde.

Deze nadruk, in de Noord-Amerikaanse *cultural anthropology*, op de relatieve autonomie van cultuur gaat terug op de Duits-Amerikaanse antropoloog Franz Boas, en spoort met het *climate of opinion* in het laatnegentiende-eeuwse Duitsland waarin die als wetenschapper gevormd werd. Wilhelm Dilthey en anderen pleitten daar voor zelfstandigheid van de *verstehende* (m.a.w. interpretatieve, hermeneutische) menswetenschappen of *Geisteswissenschaften* ten aanzien van de *erklärende* natuurwetenschappen. Hieruit putte Boas inspiratie bij zijn historisch-particularistische kritiek op het toenmalige universalistisch-nomothetische evolutionisme in de antropologie. Hij pleitte voor interpretatie van cultuurverschijnselen in termen van specifieke, lokale talige zingevingskaders in plaats van verklaring in termen van universele evolutionaire wetmatigheden. Veldwerk op locatie kwam in de plaats van de speculatieve constructies van de menselijke evolutie door geleerden die nu denigrerend als *armchair anthropologists* aangeduid werden.

Antropologen uit de boasiaanse traditie als Edward Sapir, Alfred Kroeber, Margaret Mead en Ruth Benedict zagen cultuur als een variabele laag bovenop de uniforme biologische constitutie van de mensheid. 'For culture', schreef Benedict in 1943, 'is ...learned behaviour: behaviour which in man is not given at birth, which is not determined by his germ cells as is the behaviour of wasps or the social ants, but must be learned anew from grown people by every generation. The degree to which human achievements are dependent on this kind of learned behaviour is man's great claim to superiority over all the rest of creation; he has been properly called < the culture-bearing animal >'.¹⁵ De door onder anderen Clifford Geertz verdedigde 'interpretive approach' in de antropologie is

een recente, vrij radicale verschijningsvorm van deze traditie. 'I [became] ... deeply engaged, entangled is perhaps a better word...', schrijft Geertz, 'in what turned out, after a while, to be an extremely influential – and extremely controversial – effort to redefine the ethnographical enterprise whole and entire... [This] redefinition consisted in placing the systematic study of meaning, the vehicles of meaning, and the understanding of meaning at the very center of research and analysis: to make of anthropology, or anyway cultural anthropology, a hermeneutical discipline.'¹⁶

In de ogen van Robin Fox met zijn biologisch georiënteerde 'biosocial anthropology' maken etnografische benaderingen à la Geertz deel uit van 'a retreat from science and the very idea of objective knowledge...; the dominance of neo-relativist, hermeneutic, critical, symbolic, deconstructionist, and interpretive versions of the social science enterprise [involves] a retreat from science and the very idea of objective knowledge.' Ook de ecologische antropologie en een Marvin Harris, met zijn 'cultureel materialisme', zullen eerder aan Fox' kant staan; hetzelfde geldt voor Napoleon Chagnon's onderzoek in Amazonia. De Britse *social anthropology*, met als grote namen onder anderen B. Malinowski, A.R. Radcliffe-Brown en E.E. Evans-Pritchard is minder sterk gepolariseerd dan de Noord-Amerikaanse *cultural anthropology*.

Op een wat andere manier is het typisch Europese en Noord-Atlantische dualisme terug te vinden in de durkheimiaanse traditie, die even bepalend is voor de Franse en een deel van de Britse etnologie als de boesiaanse traditie voor de Amerikaanse *cultural anthropology*. De brede receptie van het invloedrijke werk van Marcel Mauss laat dat duidelijk zien, evenals dat van zijn leermeester, oom en collega Emile Durkheim zelf. In wellicht zijn bekendste publicatie, het *Essai sur le don* ('Essay over de gift') uit 1925,¹⁷ belicht Mauss de rol van uitwisseling en reciprociteit in de constitutie van de sociale orde. Daarbij moet men niet alleen denken aan de uitwisseling van goederen, maar ook van diensten, verplichtingen, hoffelijkheden, vrouwen, of zelfs geweldpleging.

In zijn rijke, diep gravende en voor veler onderzoek vruchtbaar gebleken analyses wijst Mauss onder meer op de drievoudige verplichting die bij elk geven in het spel is – die tot geven, die tot ontvangen, en die tot een tegengebaar. Hij laat hij zien dat geven als het ware het cement van de samenleving vormt, en een *fait social total* is, een 'totaal sociaal feit'. Met dit laatste doelt hij op de onlosmakelijke vervlechting die in premoderne samenlevingen nog bestaat tussen allerlei aspecten – religieuze, juridische, economische, esthetische, enzovoorts – van geven die later, in gedomerniseerde, geseculariseerde samenlevingen los van elkaar geraakt zijn. Mauss werkt dit alles onder meer uit in het kader van analyses van de *kula* rituele uitwisselingscycli bij de Trobrianders van Nieuw-Guinea en de potlatchfeesten in Indiaanse samenlevingen aan de Noord-Amerikaanse noordwestkust.

Uitwisseling is voor Mauss de oplossing voor de hobbesiaanse *warre* van allen tegen allen die – volgens hem en anderen – voortkomt uit de egoïstische instelling van de mens als individu. Door te geven, wordt deze vermeende brute oertoestand van de mens(heid), de 'natuurstaat', de menselijke natuur overwonnen, en komt de sociale orde, het samenleven, tot stand. Dit gebeurde ooit in het diepe verleden van de mensheid, in feite toen een aap mens werd, maar gebeurt ook op elk moment, als een voortdurende bezwering van de beestachtige natuur diep in ons. 'Samenlevingen kennen vooruitgang', schrijft Mauss in de conclusie van het *Essai sur le don*, 'in zoverre zij zelf, hun subgroepen en, uiteindelijk, de individuen die er deel van uitmaken, erin geslaagd zijn relaties te stabiliseren,

door te geven, te ontvangen, en terug te geven. Om handelen mogelijk te maken, moest men allereerst de speer terzijde leggen. Vanaf dat moment slaagde men erin goederen en personen uit te wisselen, niet langer uitsluitend tussen clans, maar ook tussen stammen en volkeren, en met name tussen individuen. Toen pas leerden mensen wederkerige belangen te scheppen, elkaar wederkerig voldoening te verschaffen, en, uiteindelijk, hun belangen te verdedigen zonder naar wapens te hoeven grijpen.¹⁸ Iets hoger op dezelfde pagina karakteriseert Mauss de natuurtoestand die overwonnen wordt door 'allianties, geschenken en handel', door 'rede tegenover emotie te plaatsen', als een toestand van 'oorlog, isolatie en stagnatie'. Toen hadden 'de fundamentele drijfveren van menselijk gedrag: wedijver tussen individuen van dezelfde sekse, het < fundamentele imperialisme dat menselijke wezens kenmerkt >¹⁹ nog vrij spel – aldus deze socialistische, antiliberalistische antropoloog.

Door te geven, overstijgen mensen dus hun oorspronkelijke natuurlijke toestand van *warre*, die wel een voortdurende bedreiging blijft vormen, in de richting van redelijke, morele wederzijdse betrekkingen. Cultuur wordt hier dus zoals in de Boesiaanse traditie, maar langs iets andere lijnen, gezien als iets wat de orde van de natuur transcendeert.

Neodurkheimianen zoals de Franse antropologen Louis Dumont, Daniel de Coppet en Cécile Barraud volgen Mauss' idee dat door traditionele ideeën en waarden – *idées/valeurs* – gestuurde uitwisseling constitutief is voor de sociale orde, althans in traditionele, kleinschalige samenlevingen. Met hun gedetailleerde etnografische analyses laten ze telkens weer zien hoe 'in every society, certain 'ideas/values' perpetuate themselves beyond the life or death of particular individuals, imposing themselves in all the various sorts of social relations.'²⁰ De talloze uitwisselingen die elke dag op tal van niveaus plaatsvinden in een dorp, vormen, reproduceren en vernieuwen de lokale matrix van ideeën en waarden, en zijn tevens constitutief voor de betrokkenen – dorpelingen, voorouders en geesten.

'Subjects and objects intertwine ceaselessly,' schrijven Barraud en zijn collega's, een kerninzicht van Mauss' *Essai* hernemend, 'in a tissue of relations which make of exchanges the permanent locus where these societies reaffirm, again and again, their highest values.'²¹ Het gaat hierbij niet om uitwisseling in een nauwe, economische betekenis van het woord, maar om symbolische uitwisseling als maussiaans 'totaal sociaal feit', waarin normatieve, economische, morele, religieuze en andere aspecten onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Uitwisseling in deze zin is, met Mauss' beroemde formulering, 'een van de menselijke rotsen waarop samenlevingen gebouwd zijn'²² – let wel: menselijke, en niet natuurlijke rotsen.

Ook Claude Lévi-Strauss staat in deze op Durkheim en Mauss teruggaande traditie, maar geeft er een eigen, structuralistische draai aan. De sociale orde geldt als mensenwerk, iets wat mensen toevoegen aan of maken van een relatief ongestructureerde, brute natuur(staat). Kijk maar naar het sociale leven van niet-menselijke primaten, schrijft hij, 'which does not lend itself to the formulation of any norm ... [The] monkey's behaviour is surprisingly changeable. Not only is the behaviour of a single subset inconsistent, but there is no regular pattern to be discerned in collective behaviour.'²³ Overigens weten we uit uitvoerig primatologisch veldwerk van de afgelopen decennia inmiddels dat het tegendeel het geval is. Ook Lévi-Strauss ziet uitwisseling als het oergebeuren waardoor de menselijke samenleving ontstaat, maar schakelt daar het universele incestverbod nog vóór. Omdat men niet mag trouwen binnen

de eigen groep moet de partner door een andere (afstammings)groep geleverd, gegeven worden; huwelijkspartners worden uitgewisseld.

‘[Mankind] has understood very early,’ stelt Lévi-Strauss ook, ‘that, in order to free itself from a wild struggle from existence, it was confronted with the very simple choice of <either marrying-out or being killed-out>. The alternative was between biological families living in juxtaposition and endeavoring to remain closed, self-perpetuating units, overridden by their fears, hatreds and ignorances, and the systematic establishment, through the incest prohibition, of links of intermarriage between them, thus succeeding to build, out of the artificial bounds of affinity, a true human society...’²⁴

De veronderstelling van een brute oertoestand, staat van geweld en oorlog komt overigens niet alleen bij de zeventiende-eeuwse Britse Verlichtingsdenker Thomas Hobbes voor, maar ook bij verschillende auteurs vóór hem en tal van anderen na hem.²⁵ Mensen in kleinschalige niet-westerse samenlevingen, onder meer in de tropische en subtropische gebieden waar een aantal Europese staten in de negentiende eeuw koloniën vestigde, werden gezien als ‘natuurvolkeren’, als levend in een ‘natuurtoestand’. Deze ‘lagere rassen’ waren niet in staat, zo dacht men in Noord-Atlantische samenlevingen in brede kring, tot logisch denken of beheersing van hun impulsen, en bijgevolg ook niet tot ‘beschaafd’, ordelijke samenleven.

De Franse antropoloog Jean-Nicholas Demeunier bijvoorbeeld schreef in 1785 dat ‘wilden geen samenleving kennen; ze ontmoeten elkaar bij toeval, en hun zorg om hun voortbestaan splitst ze op veeleer dan ze bijeen te brengen.’ Een andere Franse antropoloog, Henri Thulié, stelt in 1907 ‘dat er nog altijd rassen zijn van een bestiale immobiliteit, niet in staat zichzelf te organiseren tot een samenleving.’²⁶ Kort daarna zetten Durkheim en anderen dit recht. Het Franse woord voor wild en wilde, *sauvage*, algemeen gebruikt ter aanduiding van mensen met kleinschalige, traditionele, niet-moderne samenlevingen, betekende volgens een gezaghebbend Frans woordenboek in 1872 bestiaal, dom en brutaal. Toegepast op een mens betekent dit woord ‘dat deze mens de brutaalheid en hardvochtigheid van het beest bezit, ... zijn achterlijkheid, stupiditeit, rede-loosheid, ... zijn blinde meedogenloosheid, zijn woeste wildheid, en zijn onbeperkt zich-laten-gaan.’²⁷

In het algemeen had men – zoals blijkt uit het citaat uit Lévi-Strauss – tot ver in de twintigste eeuw een vrij negatief beeld van niet-menselijke primaten, vergelijkbaar met het in de negentiende eeuw algemene beeld van mensen in kleinschalige niet-westerse samenlevingen. Een complex sociaal leven, intelligentie en het vermogen tot zelfbeheersing werden aan eerstgenoemde categorie pas algemeen toegekend sinds ongeveer 1960. Lévi-Strauss is reeds een exponent van het nieuwe beeld van niet-westerse mensen, maar tevens nog steeds een exponent van het oude beeld van niet-menselijke primaten en andere dieren. Een derde vergelijkbare categorie, vroege hominiden, maakte in de tweede helft van de twintigste eeuw een vergelijkbare emancipatie door: van een (vermeend) gebrek aan naar de aanwezigheid van ordelijk samenleven, logica en zelfbeheersing. Alle drie deze categorieën traden in de westerse en de wetenschappelijke verbeelding op in de rol van de nog onbeschaafde ‘natuurstaat’ van de mensheid.

De durkheimiaanse conceptualisering van de relatie tussen samenleving en natuur is verwant aan Thomas Hobbes’ theorie van het sociaal contract. ‘The finall Cause, End or Designe of men,’ schrijft Hobbes in 1651 in Part II van *Leviathan*, ‘... in the introduction of ... restraint upon themselves, ... is the foresight of their own preservation, and of a more

contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent to the naturall Passions of men, when there is no visible Power to keep them in awe ...'²⁸ Ook volgens Hobbes ligt redelijk samenleven dus niet zonder meer besloten in de menselijke natuur, maar komt het tot stand via afspraken: het sociaal contract. Dit stelt orde op zaken in de oertoestand van de mensheid en bedwingt de natuurlijke wildheid van het solitaire individu.

Mauss' gift is '[the] primitive analogue of the social contract ... the primitive way of achieving the peace that in civil society is secured by the State'²⁹ Maar waar Hobbes de staat primair zag als een instrument dat wordt gehanteerd door zelfzuchtige individuen, is voor de durkheimianen het sociale weefsel dat tot stand komt door uitwisseling, een morele en religieuze orde. Ze vinden dat Hobbes en andere Verlichtingsdenkers te individualistisch, voluntaristisch en utilitaristisch dachten over de grondslagen van het menselijk samenleven, te sterk vanuit het idee van de *homo economicus*.

Marcel Mauss' opvatting van persoonlijke identiteit is in Frankrijk voortgezet en uitgewerkt door Louis Dumont en zijn volgelingen, en in Groot-Brittannië langs iets andere lijnen door neodurkheimianen als Victor Turner en Mary Douglas. Aan deze opvatting ligt hetzelfde mensbeeld ten grondslag als aan zijn leer van de gift. Het is analoog aan de boesiaanse traditie en spoort met het Europese filosofische en religieuze dualisme mens-natuur en geest-lichaam. Personen worden hier namelijk niet gezien als biologische organismen, maar als geconstitueerd en getransformeerd – bijvoorbeeld van puber tot huwbare vrouw of van levende tot dode voorouder – door rituele verlening en uitwisseling van namen, titels, rechten, beleefdheden en rolattributen. Dit gebeurt bij overgangsrituelen als geboorte en huwelijk, bij subsistentieactiviteiten als jacht of tuinbouw waarbij voortdurend uitwisseling met geesten plaatsvindt, maar ook gewoon in het alledaagse leven bij begroeting of transacties. De ruwe organische natuur wordt getransformeerd tot of opgenomen in de sociokosmos van *idées-valeurs*, zeggen de holistisch denkende dumontianen.³⁰ Een persoon is dus niet primair een levend wezen in de zin van biologie, gedragsecologie of ecologische antropologie, maar een moreel subject, geconstitueerd door symbolische uitwisseling. Een persoon is veeleer een transcenderen dan een articulatie van het natuurlijke.

In een artikel uit 1914 is Emile Durkheim heel expliciet over dit *homo duplex*-mensbeeld. Het individu, stelt hij, kent 'een dubbel bestaan, het ene puur individueel en geworteld in onze organismen, het andere sociaal en in feite niets anders dan een voortzetting van de samenleving'.³¹ Volgens Durkheim en Mauss bestaat er een scherpe tegenstelling tussen enerzijds de persoonlijke belangen – *l'intérêt personnel* – van het individuele organisme en anderzijds de moraal van wederkerigheid – *morale de la réciprocité* – die het samenleven kenmerkt, en het egoïsme overwint. Mensen worden pas mens als ze intreden in de intellectueel en moreel gezien superieure wereld van cultuur en taal. Dit geschiedt ontogenetisch, dat wil zeggen in de loop van de ontwikkeling van het kind, alsook phylogenetisch – in de loop van de evolutie van de soort. Bovendien is dit intreden een ontologisch of structureel moment van de menselijke existentie, in de zin van een overgang die mensen op ieder moment van hun bestaan voltrekken, met name als ze van alles geven en ontvangen. Zelfs bij het lichaam zelf en fundamentele lichaamsfuncties als eten en zich ontlasten gaat het primair om hoe deze symbolisch betekend en ervaren worden. In deze optiek is etnologie dus een echte menswetenschap.

3 Gedragsbiologie en ecologische antropologie

Biologische disciplines die zich bezighouden met de bestudering van het sociaal gedrag van mensen zijn de *human behavioural socioecology* en de menselijke sociobiologie. Eerstgenoemde legt meer nadruk op hoe groepen overleven met bepaalde voedingsstrategieën, aangepast aan specifieke omgevingen; laatstgenoemde benadrukt hoe individuen hun kansen en die van hun en hun verwanten vergroten met bepaalde voortplantingsstrategieën. Verwante optieken zijn de ethologie, de evolutionaire psychologie en het *gene-culture co-evolutionism*. De sociobiologie werd – voortbordurend op onderzoek van anderen – in 1975 definitief op de kaart gezet door Edward O. Wilson, hoogleraar entomologie aan Harvard University, met zijn dikke en invloedrijke studie *Sociobiology: the new synthesis*.³² Het gaat in deze nieuwe discipline om de systematische analyse van de biologische basis van sociaal gedrag. Wilson maakte daarbij geen uitzondering voor de soort *Homo sapiens*, waaraan zijn laatste hoofdstuk was gewijd. Daarin suggereerde hij niet alleen een genetische basis voor agressie en man-vrouwrolverdelingen, maar ook voor moraal en religie. Hij werkte dit verder uit in onder meer zijn *On human nature* van 1979.³³

De disciplinaire identiteit van deze benaderingen is daarmee exact tegengesteld aan de in de vorige paragraaf behandelde *homo symbolicus*-visies in de culturele antropologie met hun nadruk op de rol van tot het natuurlijke onherleidbare betekenisgeving áán dat natuurlijke. Gedragsbiologische benaderingen – zo duid ik het scala van genoemde, verwante disciplines hier gemakshalve aan – bestuderen het sociaal gedrag van alle diersoorten in zijn ecologische context in biologisch, evolutionair en genetisch perspectief. Wat Edmund Wilson in 1975 in zijn roemruchte boek over mensen te berde bracht, riep dan ook een storm van protesten op van menswetenschappers alsook andere biologen die hun meest dierbare vooronderstellingen bedreigd zagen. Het sociobiologiedebat,³⁴ dat tot op heden voortduurt, was geboren.

De negentiende-eeuwse evolutionistische antropologie was aan het begin van de twintigste eeuw in diskrediet geraakt. Franz Boas en zijn volgelingen wezen de natuurwetenschappelijke, nomothetische inslag van die stroming – het zoeken naar wereldomspannende wetmatigheden – af. Zij kozen voor ideografische perspectieven die cultuurverschijnselen trachtten te begrijpen als specifieke, of zelfs unieke talige of symbolische betekenissen binnen specifieke culturele leefwerelden. Ze bestreden het toen nog wijdverbreide denken over culturele variabiliteit in termen van ‘vooruitgang’ naar ‘de’ (westerse) beschaving en een hiërarchie van ‘rassen’, en wel door een scherpe scheiding te maken tussen enerzijds biologie en anderzijds taal en cultuur. In Groot-Brittannië deed zich een tot op zekere hoogte vergelijkbare ontwikkeling voor.

Maar daarmee was voortaan iedere poging tot een evolutionaire benadering verdacht – een reactie die, zoals we al zagen, tot op heden doorspeelt. Zo werd ook Robin Fox’ reeds genoemde ‘biosociale antropologie’, vooral gericht op de invoering van biologische gezichtspunten in de analyse van verwantschap, in brede kringen met argwaan bezien. De antropologen ‘largely stuck to their Durkheimian guns and were not interested,’ stelt Fox, terugkijkend.³⁵ Wilsons sociobiologie van mensen stond in 1976 op het programma van het jaarlijkse congres van de American Anthropological Association, bezocht door duizenden antropologen. Men was echter zo verknocht aan de uniciteit van de mens, aan het bijzondere van het taalvermogen, en aan een strikte scheiding tussen

natuur en cultuur en tussen desbetreffende disciplines, dat gestemd moest worden over een motie die alle sociobiologie formeel verbood. Die motie werd maar nipt afgewezen. Hoe hoog de emoties opliepen, blijkt uit een incident uit 1978, toen bij een tweedaagse, aan de sociobiologie gewijde bijeenkomst van de American Association for the Advancement of Science twee opponenten een kan gekoeld water uit over Edmund Wilsons hoofd uitschonken.

In de inleiding van de door hen bezorgde bundel *Understanding behavior: what primate studies tell us about human behavior*³⁶ beklagen James Loy and Calvin Peters zich over het verzet binnen de huidige menswetenschappen tegen de toepassing van gegevens over het gedrag van (andere) dieren, met name primaten, en tegen het evolutietheoretisch perspectief in het algemeen. Typisch is de wrijving die men in de Verenigde Staten in universitaire *anthropology*-instituten meestal aantreft tussen cultureel antropologen en fysische of biologische antropologen. Vaak vinden eerstgenoemden laatstgenoemden hopeloze bèta's, reductionisten die geen oog hebben voor het typisch menselijke van cultuur en samenleving. Laatstgenoemde 'harde' wetenschappers op hun beurt vinden eerstgenoemden onwetenschappelijke *softies*.

Hoewel nagenoeg alle primatologen – mét pioniers van hun discipline als Robert Yerkes, C.R. Carpenter, Ernest Hooton en Sherwood Washburn – overtuigd zijn van de relevantie van primatenstudies voor beter begrip van het gedrag van mensen, leven de meesten van hen 'a peculiar, resident-alien-like existence among their human-oriented colleagues. They speak a different language – macaques, not Marx – and generally publish in journals seldom read and often unknown outside the primatological community.'³⁷ Tussen mensen, met hun unieke symbolische zingeving aan het biologische, en dieren gaapt voor de cultureel antropologen een onoverbrugbare kloof, en dieren komen er in de menswetenschappen niet aan te pas. 'Culture shapes nature', zo luidt het devies van interpretatief georiënteerde cultureel antropologen, met name in de Verenigde Staten. Daartoe kunnen we ook de interpretatieve culturalistische ecologie rekenen, die meer in de *gepercipieerde* dan in de feitelijke omgeving geïnteresseerd is.³⁸ Voor de 'harde', natuurwetenschappelijke ecologische antropologie daarentegen geldt 'nature shapes culture'.

Maar de zaak ligt minder eenvoudig dan op het eerste oog het geval lijkt, want de *homo symbolicus*-visie duikt zelfs op in de kern van de 'harde' ecologische antropologie, bij Leslie White, de geestelijke vader van die benadering. White acht culturele configuraties en processen verregaand bepaald door materiële ecologische omstandigheden, maar ziet niettemin het verschil tussen mens en dier als 'one of kind, not of degree: a creature can either < arbitrarily impose signification >, can either create and bestow values, or it cannot. There are no intermediate stages ... Because human behavior is symbol behavior and since the behavior of infra-human species is non-symbolic, it follows that we can learn nothing about human behavior from observations upon or experiments with the lower animals.'³⁹

De tegenstelling tussen de continuïteitsopvatting en de discontinuïteitsopvatting komt onder meer scherp naar voren in wetenschappelijke benaderingen van geweld en conflict. In zijn lijvige Groningse proefschrift *The origin of war* van 1995 redeneert J.M.G. van der Dennen strikt vanuit de gedragsbiologie, in het voetspoor van zulke auteurs als Konrad Lorenz, Irenäus Eibl-Eibesfeld, Edmund Wilson, Richard Alexander, Robin Fox, en de inclusief altruïsmetheorie van Richard Dawkins.⁴⁰ Hij

interpreteert oorlogvoering als een zeer effectieve, mannelijke *high-risk/high-gain*-strategie van aanpassing en overleven. De antropoloog Napoleon Chagnon combineert in zijn langdurige en grootschalige onderzoek onder de Yanomami, een groep indianen in het noorden van Amazonia, inzichten uit de cultureel-ecologische antropologie met een sociobiologische invalshoek. Daarbij draait alles om de *inclusieve fitness* (het goed aangepast zijn van een individu en zijn biologische verwanten) van mannelijke krijgers in de complexe interactie tussen individuen, groepen en de natuurlijke omgeving: hoe meer vrouwen, hoe effectiever de verspreiding van de mannelijke genen.⁴¹

Wel neemt Chagnon een minderheidsstandpunt in de antropologie van conflict en geweld in. De meeste antropologen zien de samenleving primair als een culturele, normatieve orde, veeleer dan een biologisch-genetische orde, en zien oorlogvoering navenant als een *cultureel* verschijnsel. In deze visie zoeken individuen niet vanuit hun instincten maar vanuit collectieve culturele regels en waarden een verhouding tot historische en natuurlijke omstandigheden, bijvoorbeeld schaarste van bepaalde hulpbronnen. De afgelopen decennia, stelt Leslie Sponsel, 'diverse lines of evidence have converged to strongly suggest, if not to demonstrate, to everyone's satisfaction, that human aggression, including warfare, is overwhelmingly determined by culture.'⁴²

Dit contrasteert scherp met de claim van sociobioloog Van der Dennen dat oorlogvoering in hoofdzaak een biologisch verschijnsel is, slechts verklaarbaar langs rigoreus neodarwinistische lijnen. In de ogen van Sponsel en anderen is de gedragsbiologische benadering met zijn nadruk op agressie een verwerpelijke vorm van hobbesiaans sociaal-darwinisme. Zij zien vrede, vreedzaam samenleven dan ook als de 'natuurlijke', meest basale conditie. Biologisch georiënteerde onderzoekers hebben gerিপостeerd dat zulke vrede slechts een geval is van romantiserend, primitivistisch *wishful thinking*.

De 'culturalisten' hebben als tegenwicht tegen Chagnons vermeend woeste Yanomami onder meer de Chewong en de Semai Senoi van Maleisië, de Sakkudei van Indonesische Mentawai Eilanden en de !Kung van de Kalahari Woestijn naar voren geschoven als 'gentle peoples', nadrukkelijk harmonieuze, vreedzame volkeren. Jacques Lizot, een Franse antropoloog en Yanomami-specialist, heeft het idee dat deze mensen een 'fierce people' zouden zijn, scherp aangevallen, en hoewel Chagnon goeddeels bij zijn visie blijft, is die term wel uit de titel van zijn mooie, klassieke, telkens weer herziene en herdrukte etnografie over deze groep verdwenen. Biologisch georiënteerde antropologen hebben op hun beurt gewezen op de hoge frequentie van verschillende vormen van geweldpleging bij zowel de !Kung als de Semai Senoi.

Vergelijkbare, nog hoger opgelopen discussies hebben zich ontsponnen rondom het veldwerk, in de boesiaanse traditie, van Margaret Mead op Samoa, waarvan ze de resultaten neerlegde in de bestseller *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for western civilisation* (1928).⁴³ Daarin schetste ze hoe adolescenten aldaar ontspannen met seksualiteit omgingen in een harmonieuze samenleving, en gebruikte ze haar bevindingen voor een cultureel-relativistische kritiek op opvoeding en seksualiteit in de Amerikaanse samenleving. Een Samoa-specialist van een jongere generatie, de (gedrags)biologisch georiënteerde Australische antropoloog Derek Freeman, viel Mead in 1983 scherp aan. Hij stelde dat zij de rol van jaloezie, geweldpleging, seksueel misbruik en zelfmoord helemaal over het hoofd had gezien, en de verhoudingen ter plekke ten onrechte had geïdealiseerd. Tegelijk kritiseerde hij haar cultureel relativis-

me, haar idee dat alles overal anders is, in functie van de culturele context, vanuit zijn eigen sterker biologische oriëntatie waarin de nadruk juist ligt op de universele, biologische geaardheid van mensen.⁴⁴

Hierboven zagen we al dat durkheimianen tot op zekere hoogte ook uitgaan van een hobbesiaanse menselijke natuur, die echter door uitwisseling wordt bedwongen, beschaafd, gepacificeerd. Hoewel Mauss zelf in zijn *Essai sur le don* de rol van antagonisme in uitwisseling niet uit het oog verliest, wordt in deze hoek de nadruk gelegd op de samenleving als een vreedzaam, door ideeën en waarden geregeerd geheel, een morele orde met écht altruïsme, veeleer dan het *inclusive altruism* van de biologen waaraan eigenbelang ten grondslag ligt. Het durkheimiaans idee van een hobbesiaanse menselijke natuur die overstegen moet worden opdat echt moreel gedrag mogelijk wordt, wordt dus gedeeltelijk ondersteund vanuit de biologie. Een groot verschil blijft natuurlijk dat in de ogen van deze laatste de durkheimiaanse relatieve autonomie van het morele en het sociale ten aanzien van het biologische zeer onwaarschijnlijk is. Antropologen als Leslie Sponsel daarentegen zien juist vreedzaamheid in de menselijke natuur, en verklaren oorlog en agressie navenant als historische veeleer dan natuurlijke gegevens – ontwikkelingen die zich pas op het niveau van cultuur en geschiedenis voordoen.

De durkheimianen analyseren sociale uitwisseling in kleinschalige, traditionele samenlevingen in termen van een door het geheel van traditionele ideeën en waarden gestuurde altruïstische reciprociteit. Daardoor wordt een zeker evenwicht bewaard binnen de totale morele gemeenschap, waartoe ook voorouders en geesten behoren. Vanuit deze traditie is Bronislaw Malinowski's beroemde veldwerk over uitwisseling bij de Trobrianders van Nieuw-Guinea⁴⁵ gekritiseerd als te utilitaristisch – te veel belang hechtend aan berekening, afweging en eigenbelang. Malinowskianen als Annette Weiner⁴⁶ hebben er op hun beurt op gewezen dat in zulke samenlevingen zelfs in de meest sacrale en plechtige contexten individueel strategisch handelen ter maximalisering van eigen voordeel, prestige en bezit een grote rol speelt. De durkheimianen met hun holistisch-idealistische opvatting van samenleving en cultuur – in hun ogen fundamenteel bepaald door ideeën en waarden, *idéés/valeurs* – zouden daarvoor veel en veel te weinig oog hebben, en de rol van macht, conflict en ongelijkheid onderschatten.

Omwille van de duidelijkheid ietwat chargerend zouden we kunnen zeggen dat voor de malinowskiaans georiënteerde Weiner de samenleving als een complex spel van uitwisselingen niet de overwinning en pacificatie van de machiavellistische of hobbesiaans menselijke natuur is, maar juist de articulatie daarvan: een schouwtoneel van egoïsme en conflict van allen met allen. Hoewel men ook bij deze stijl van antropologiebeoefening gereserveerd staat tegenover gedragsbiologie is er duidelijk sprake van een zekere convergentie daarmee, zoals het volgende citaat uit Van der Dennens sociobiologische studie over de evolutie van oorlog en conflict laat zien. 'I regard human beings', schrijft hij, 'as shrewd social strategists, clever manipulators, and conscious, intelligent decision-makers in the service of their inclusive fitness, operating within the constraints of their cultural semantics: the signification and interpretive frameworks ... provided by the culture they happen to be born in.'⁴⁷ In deze paragraaf hebben we gezien hoe de disciplinaire identiteit van verschillende biologische disciplines precies het omgekeerde is van het *homo symbolicus*-mensbeeld van veel antropologen. In recente controversen over conflict en geweld staan deze twee benaderingen diametraal tegenover elkaar. De individualistisch-utilitaristisch denkende Annette

Weiner neemt een soort tussenpositie in. Tot besluit van deze paragraaf zij nog opgemerkt dat recent biologisch, onder meer primatologisch onderzoek naar culturele tradities bij chimpansees en andere dieren eveneens indruist tegen het idee van de uniciteit van de mens.⁴⁸ Hetzelfde geldt voor de recente steeds grotere nadruk op taal – traditioneel opgevat als *anthropinon* bij uitstek – als een biologisch verschijnsel, gecombineerd met een nieuwe belangstelling, in brede kring, voor de evolutie van taal.

4 Wat kunnen we hier als onderzoeker mee?

In voorgaande ‘antropologie van de antropologie’ is gebleken dat de culturele antropologie nogal beïnvloed is door de culturele achtergrond van de onderzoeker zelf. Vooral het burgerlijk-christelijke dan wel humanistische idee dat mensen als zelfbewuste, rationele en morele subjecten de natuur – het eigen lichaam, natuurlijke noodzakelijkheid, dieren, het evoluerende leven – transcenderen, speelt een rol. Deze voor Noord-Atlantische samenlevingen kenmerkende culturele identiteit werkt door in de disciplinaire identiteit van veel menswetenschappers. Zij vinden dat hun discipline een ander soort object en dus andere methoden heeft dan de natuurwetenschappen. In dit kamp is men de overtuiging toegedaan dat de symbolische orde de natuurlijke orde overstijgt, en dat die symbolische orde een belangrijkere rol speelt in het menselijk gedrag en culturele verschijnselen dan natuurlijke oorzaken.⁴⁹ Mensen handelen actief en creatief, intentioneel, om hen moverende redenen, vanuit hun perceptie en waardering *van* natuurlijke oorzaken en andere omstandigheden. Andere menswetenschappers daarentegen zoeken juist aansluiting bij de natuurwetenschappen, met name de levenswetenschappen. Telkens weer stuiten we hier op de tegenstelling tussen *erklärende* natuurwetenschappelijk georiënteerde en *verstehende* – hermeneutische, interpretatieve – menswetenschappelijke benaderingen.

De culturele antropologie blijkt dus tot op zekere, en zelfs tot op aanzienlijke hoogte zelf een exponent van een westerse *worldview*. Nu dient de vraag zich aan hoe we hiermee omgaan als we zelf antropologie of cultuurwetenschappen bedrijven, dat wil zeggen binnen deze traditie, met daaraan ontleende conceptuele en methodische middelen, onderzoek doen, naar cultuur en kunst. Daarover gaat deze paragraaf. Het zou immers vreemd zijn als het inzicht dat we verworven hebben in de rol van fundamentele, vaak impliciet blijvende – maar hierboven expliciet gemaakte – vooronderstellingen van onze onderzoekspraktijken zonder gevolgen zou blijven voor die praktijken. Wat hebben we dus aan dat inzicht? Wat doen we ermee, en kunnen we er misschien ons voordeel mee doen?

Op de onderzoeksgebieden waarop we ons bewegen, blijkt een verwarrende diversiteit of divergentie aanwezig van moeilijk met elkaar te rijmen theoretische perspectieven. Op zijn best is betere wetenschap het resultaat waarop we hopen. Of is dat te hoog gegrepen? Die divergentie heeft immers niet zozeer te maken met empirische gegevens, maar met de beschouwelijke, filosofische of metafysische achtergronden of vooronderstellingen van onze omgang met die gegevens. Het overwinnen van deze aporie kan dus niet eenvoudigweg een aangelegenheid zijn van meer empirisch onderzoek.

De (grondslagen)analyse in dit gehele hoofdstuk komt neer op een combinatie van antropologie, geschiedenis en epistemologie van de antropologie. We kijken naar wat antropologen en cultuurwetenschappers doen met een gecombineerd antropologische, wetenschaps-

historische en epistemologische blik. Epistemologie, zagen we al, is kennistheorie: de studie van het kennen, de analyse van kennisvorming. In de onderhavige context gaat het ons speciaal om de studie van het *antropologische* kennen, om de analyse van hoe antropologen met hun antropologische data omgaan, veeleer dan de analyse van die data zelf. Dat is wat we bedoelen met epistemologie van de culturele antropologie. Wij menen dat de geschiedenis van de antropologische kennisvorming veel zegt over hoe het er nu aan toe gaat, en hechten in dit verband erg aan een wetenschapshistorische aanpak. In de Duitse filosofie spreekt men in dit verband wel van *Grundlagenforschung*, in Nederland van 'grondslagen en geschiedenis' (van de menswetenschappen, in dit geval). Bovendien laten wij ons bij dit project inspireren door cultureel-antropologische gezichtspunten. Onze benadering komt dus neer op een combinatie van de drie genoemde invalshoeken.

Om de zojuist gestelde vragen te kunnen beantwoorden, is een wat abstractere epistemologische uitwijding zinvol: een blik op kennis als zodanig. De Amerikaanse filosoof Hilary Putnam werkte in de jaren 1980 een epistemologie uit die voor ons in drieërlei opzicht interessant is: empirisch, theoretisch, en praktisch/pragmatisch. Ze geeft adequaat rekenschap van de verdeeldheid die we in de culturele antropologie aantreffen; is theoretisch plausibel; en is bovendien bruikbaar, werkbaar in het kader van de vraag wat we aan voorgaande grondslagenanalyse hebben. Putnams invloedrijke werk past in een bredere beweging die de theoriegeladenheid van wetenschappelijke observaties erg serieus neemt. Verwante posities worden in het Nederlandse taalgebied ingenomen door onder meer Diederick Raven en Jaap van Brakel, waarbij eerstgenoemde meer beïnvloed is door het werk van de Britse wetenschapsfilosofe Mary Hesse, laatstgenoemde meer door Putnam en Donald Davidson.⁵⁰ Putnam ontvouwde haar visie op kennisvorming in onder meer *Reason, truth and history* (1981) en *The many faces of realism* (1987).⁵¹ Ze sluit aan bij inzichten uit het late werk van Ludwig Wittgenstein, en is te kenmerken als gematigd pluralistisch en constructivistisch. 'Gematigd', omdat Putnam uiteindelijk vasthoudt aan een bescheiden realisme, en het relativisme van radicaal pluralistische en constructivistische posities afwijst. In het algemeen is 'realisme' de overtuiging dat de werkelijkheid zelf ons kennen normeert, veeleer dan (de structuur van) onze eigen ideeën, zoals volgens allerlei vormen van idealisme het geval zou zijn. Putnam karakteriseert haar positie zelf als 'intern' of 'pragmatisch' realisme.

Dit laatste vraagt om enige toelichting. Volgens Putnam maken alle begrippen die wetenschappers gebruiken, deel uit van een welbepaald theoretisch discours, waaraan ze hun betekenis ontleenen. Zo is 'wederkerigheid' – 'reciprociteit' – bij uitwisseling volgens sommigen een weerspiegeling van de kosmologie van ideeën en waarden van waaruit de betreffende mensen leven; anderen zien er veeleer een culturele arena in waarin individuen – die ieder voor zich en voor hun verwanten ijveren – elkaar tegemoet treden met het oogmerk er zo goed mogelijk uit te springen; weer anderen wijzen op parallellen met andere sociale zoogdieren en benadrukken uitwisseling als een biologisch-ecologische overlevingsstrategie.

Een tweede voorbeeld is de interpretatie van mythes uit niet-westerse culturen. Sommigen zien er de verpakking in van via opvoeding en initiatierituelen doorgegeven, voor het overleven relevante kennis van het milieu en van allerlei sociale regels. Anderen zien mythen vooral als een ideologie die ongelijke machtsrelaties rechtvaardigt, onder meer tussen

mannen en vrouwen. Weer anderen zien er een middel in om, via een narratieve *mise-en-intrigue*, cognitief en emotioneel greep te krijgen op een verbijsterend complex en in veel opzichten paradoxaal bestaan.

Wetenschappelijke begrippen zijn onlosmakelijk verbonden met andere begrippen, regels, definities, veronderstellingen, metaforen van het betreffende discours, en met de argumentatiestijl van dat discours.

Vandaar de frequente misverstanden en communicatiestoornissen tussen representanten van verschillende benaderingen, bijvoorbeeld op congressen.⁵² Niet alleen de meningen over de betekenis van vaktermen lopen uiteen, maar ook, op een fundamenteeler niveau, over wat een goed (soort) argument is, over hoe betrouwbare empirische data eruitzien, en zelfs over waar de discipline of subdiscipline zich in hoofdzaak mee bezig moet houden – bijvoorbeeld, in de antropologie, talige zingeving dan wel het realiseren van veiligheid, voeding en voortplanting.

Wat een redelijke, rationele manier van denken en doen is, wat goede redenen zijn, stelt Putnam nu, is een *lokale* aangelegenheid. De opvattingen daarover en de criteria daarvoor lopen overal uiteen, ook op het gebied dat ons hier interesseert – antropologische kennisvorming. Er is, met andere woorden, geen universele, onafhankelijke, toetssteen aan te geven die specifieke taalspelen transcendeert en normeert. Er is geen absolute maatstaf, geen onwrikbaar fundament voor ons kennen. Wel neigen historisch optredende benaderingen er voortdurend toe zichzelf als zodanig te beschouwen, en andere benaderingen aan de eigen maatstaf te meten. ‘De’ werkelijkheid, met andere woorden, is altijd die van een bepaald, specifiek discours. Vandaar dat Putnam liever spreekt van een plausibele of acceptabele dan van een ware of zekere interpretatie, van bijvoorbeeld ‘uitwisseling’, of ‘mythe’ – ‘plausibel’ en ‘acceptabel’ in het kader van de specifieke, lokaal, door de groep in kwestie gehanteerde criteria en veronderstellingen.

Wellicht is nu duidelijker wat Putnam bedoelt met *intern* realisme. Volgens zijn kennisopvatting wordt de vraag wat de werkelijkheid is, waaruit de realiteit – op een bepaald gebied, bijvoorbeeld kunst of cultuur, of als zodanig – bestaat, altijd *in het kader van* een bepaalde visie, beschrijving of theorie gesteld en beantwoord. In deze intern-realistische visie is de enig zinvolle benadering van waarheid er daarom een die veel voorzichtiger en bescheidener uitvalt dan in meer traditionele opvattingen. Waarheid is ‘some sort of (idealized) rational acceptability – some sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences as those experiences are themselves represented in our belief system – and not correspondence with mind-independent or discourse-independent ‘states of affairs’.⁵³ Iets is dus niet zozeer ‘waar’ alswel plausibel, acceptabel, werkbaar.

Volgens Putnam is een *God’s eye point of view*, een alles over- en ontstijgend helikopterperspectief op de werkelijkheid, dan ook onmogelijk. We kijken en interpreteren altijd vanuit het kikvorsperspectief van een specifiek historisch, cultureel, theoretisch standpunt, met een welbepaalde opzet en agenda. Impliceert deze benadering dus willekeur en extreem relativisme? Zeker niet! De lokaal gehanteerde vooronderstellingen zijn weliswaar variabel, maar tevens heel specifiek, en ze worden strikt toegepast.

Een voorbeeld kan dit verduidelijken. Een complex, wekenlang durend initiatieritueel in een dorp in het centrale bergland van Papua New Guinea kan op zeer uiteenlopende wijzen benaderd worden. Vanuit het ‘habitus’-begrip van Pierre Bourdieu focust men op de verwerving van quasi-automatische lichamelijke routines; vanuit het klassieke

structuralisme van Claude Lévi-Strauss op de door mentale categoriseren gedicteerde ordening van figuren en gebeurtenissen; vanuit het functionalisme op hoe zo'n gebeuren een groep mensen helpt te overleven in een precair milieu; vanuit Michel Foucault op machtsverhoudingen en disciplineren; vanuit Jacques Derrida op de veranderlijkheid en 'disseminatie' van betekenis, waardoor er geen sprake kan zijn van 'de', de 'eigenlijke', zin van een ritueel.

Al deze nogal divergente benaderingen komen voor in het wetenschappelijk onderzoek naar rituelen. Niettemin is er geen willekeur van interpretatie. Gegeven één van deze invalshoeken, met alles wat daar aan vooronderstellingen en implicaties bijhoort, staat immers strikt vast wat de uitkomsten van het onderzoek zijn. Deze worden door de structuur van de data afgedwongen. Binnen elk paradigma blijft de empirie weerbarstig haar eigen structuur dicteren.

Naast de vereiste consistentie met observaties gelden binnen ieder paradigma of 'conceptueel schema' strikte eisen met betrekking tot de onderlinge consistentie van interpretaties en met betrekking tot hun praktische werkbaarheid of effectiviteit. Op die punten kan men dan ook aangesproken worden door iemand met een andere visie op zaken: 'Als je ervan uitgaat dat dit-en-dat, dan moet je nu ook consequent zijn en toegeven dat zus-en-zo!' Of: 'Jullie denken nu wel dat rituelen ..., maar het heeft jullie onderzoek in Amazonia al tien jaar lang geen steek verder geholpen!' Er is dus geen volledige 'incommensurabiliteit' van paradigma's. We leven allen in dezelfde, zintuiglijk ervaren wereld, en kunnen tot op zekere hoogte elkaars theoretische 'taal' leren begrijpen en spreken. De problemen en geschillen beginnen op hogere niveaus van abstractie.

Het gaat nu niet primair om de – filosofische – kwestie of Putnams epistemologie uiteindelijk de juiste visie op kennis is. Daarover is er heel wat discussie, niet in de laatste plaats met betrekking tot de vraag wat de precieze status is van deze visie op kennis zelf. Is zij zelf slechts een van de vele lokale taalspelen, waardoor ze geen verder dan het lokale reikende betekenis heeft, laat staan universele geldigheid? Waardoor ze in feite zichzelf relativeert en ontkracht? Of is zij als een lokaal gehanteerd instrument om mee te denken en te doen zelf juist een treffende illustratie van wat zij stelt, en is die objectie slecht een verwerpelijke laatste zucht van het gewraakte, fundamentalistisch-universalistische type van epistemologie? De vraag naar de uiteindelijke waarde van deze visie is natuurlijk belangrijk, maar óns interesseert in onderhavige context veeleer wat we er, als cultuurwetenschappers, mee kunnen – geheel in de pragmatische geest van deze kennistheorie.

Voor ons, onderzoekers en onderzoekers in wording, geconfronteerd met een verwarrende pluriformiteit van benaderingen van cultuurverschijnselen, is de werkbaarheid van Putnams epistemologie van directer belang. En werkbaar is ze. Ze verschaft ons in ieder geval een eerste en, zoals blijkt, veelbelovende greep op de situatie op ons probleemgebied. Er zijn vele punten van herkenning:

- de feitelijk optredende diversiteit van conceptualisering van allerlei cultuurverschijnselen, zoals blijkt uit de boven gegeven voorbeelden;
- de vaak radicaal verschillende vooronderstellingen met betrekking tot de aard van het object van studie (denk aan het voorbeeld van een ritueel, ofwel een brok quasi-automatische gedragingen, ofwel uiting van ideeën en waarden, ofwel een ecologische adaptatie)
- daarmee samenhangende divergente methodische opties, gekoppeld aan specifieke argumentatiestijlen en wetenschapsopvattingen (in het zojuist gegeven voorbeeld: gedragsobservatie respectievelijk interviews

respectievelijk biologisch onderzoek)

– de mengeling van wederzijds begrip en onbegrip, welwillendheid en wrevel tussen aanhangers van verschillende benaderingen, bijvoorbeeld op congressen.

Op ons gebied geldt wat Putnam stelt voor alle cognitieve activiteit, voor kennis in het algemeen, kennen als zodanig: ‘(A) sign that is actually employed in a particular way by a particular community of users can correspond to particular objects *within the conceptual scheme of those users*. “Objects” do not exist independently of conceptual schemes. We cut up the world into objects when we introduce one or another scheme of description. Since the objects and the signs are alike *internal to the scheme of description*, it is possible to say what matches what.’⁵⁴

Een van de aantrekkelijke aspecten van deze benadering is dat zij uitgaat van kennis zoals we die als onderzoekers van cultuur concreet aantreffen in de wereld, in een veelvoud van levensvormen (een term van Wittgenstein), als een aspect van de veelvormige praktische betrokkenheid van onderzochte én onderzoekende mensen in en bij hun werelden. In de reflexieve modus waarin we ons in dit hoofdstuk bewegen, ons terugbuigend over onze eigen cognitieve activiteit en die onder meer beziend met ons al enigszins geoefend cultuurwetenschappelijk oog, is er een moment van herkenning: ook wijzelf, als wetenschappers, zijn dragers van een bepaalde, specifieke cultuur.

Sommige antropologen zijn neodurkheimiaans-holistisch georiënteerd, anderen volgen de neomarxistisch geïnspireerde benadering van de Fransman Maurice Godelier, weer anderen (zoals Annette Weiner) een individualistisch-functionalistische aanpak in het voetspoor van Malinowski. De een werkt als conservator in een etnologisch museum en verdiept zich in samenspraak met rechthebbenden in kwesties van *cultural property* en *ethics of acquisition*; een ander adviseert bij ontwikkelingsprojecten in de tropische landbouw die aansluiten bij traditionele *native knowledge systems* ter plekke; weer een ander onderzoekt straattheater als instrument van politiek verzet in thans in modernisering begrepen samenlevingen; een vierde culturele tradities bij chimpansees in West-Afrika.

Al deze antropologen functionerend binnen een specifiek, concreet wetenschappelijk discours, met een eigen, specifieke agenda, historische achtergrond, en lokale cultuur. Putnams benadering houdt daar rekening mee, zonder deze concrete vormen van (mens- of cultuur)wetenschapsbeoefening meteen hard en streng te meten aan de maatlat van een abstract, hooggesteld, doorgaans natuurwetenschappelijk geïnspireerd ideaal van wetenschappelijkheid; maar ook zonder, anderzijds, te vervallen in een extreem relativisme dat alles gedooft.

Het idee van ‘conceptual schemes’ – een term die Putnam vaak gebruikt – welke onze wetenschappelijke of andere activiteiten bepalen, is verwant met, en deels geïnspireerd door, de noties ‘taalspel’ en ‘levensvorm’ als het uiteindelijke, zelf niet meer *hinterfragbare* fundament van alle denken en spreken in het late werk van Ludwig Wittgenstein. Deze hield zich gedurende zijn laatste levensjaren – ernstig ziek en verpleegd door een bevriend arts aan de Zuid-Engelse kust – bezig met het probleem van de mogelijkheid van een zeker fundament voor kennis. In zijn postuum uitgegeven oorspronkelijk met de hand in het Duits geschreven notities *On Certainty / Über Gewissheit* ontwikkelt hij daarover een standpunt dat in de lijn ligt van de grondslagenreflectie die wij hier voltrekken.⁵⁵

Iedere discursieve activiteit, stelt Wittgenstein in die spannende notities, gaat uit van bepaalde fundamentele veronderstellingen. Maar deze veronderstellingen postuleert en onderbouwt zij altijd zelf, waardoor een vicieuze cirkel optreedt. De zekerheid die men koestert, is daarom in de grond van de zaak slechts een geloof. Er kan nooit een neutrale, onafhankelijke toetssteen voor onze activiteiten zijn; we kunnen nooit ergens anders staan dan *in* ons taalspel, in het conceptueel schema waarin we altijd al staan. Notitie 410 luidt: 'Ons weten vormt een groot systeem. En alleen binnen dit systeem hebben de afzonderlijke dingen de waarde die we hun toekennen.'⁵⁶

Ik kom nu terug op de aan het begin van deze paragraaf gestelde vraag: wat we aan grondslagenonderzoek als in dit hoofdstuk voltrokken hebben als praktiserende wetenschappers. In ieder geval, en ten minste, zo kunnen we vaststellen, geeft het ons een beter zicht op waar we staan in termen van onze meest fundamentele vooronderstellingen, en hoe deze tot in onze meest concrete, gedetailleerde wetenschappelijke interpretaties kunnen doorwerken. Daar hebben we inmiddels genoeg voorbeelden van gezien, en we hebben aan de hand van Putnams ideeën onderzocht hoe het een en ander werkt. Tegelijk krijgen we een beter zicht op de alternatieven die er zijn (bijvoorbeeld: biologisch onderzoek in plaats van taalstudie en interviews), op de vooronderstellingen van andere benaderingen, op de basisaannamen van onze concurrenten of discussiepartners. Dat is een antwoord in formele zin.

Inhoudelijk gezien blijken we, als we hermeneutisch te werk gaan, sterk dualistisch te denken, en biologie af te weren in plaats van bij onze analyses te betrekken. Maar misschien is dat wel terecht! Misschien vormen dit mensbeeld en deze methode uiteindelijk wel de enige juiste, filosofisch verdedigbare positie, zoals nogal wat filosofen van continentale signatuur argumenteren; en misschien ook niet, daar, zoals we zagen, andere, even diep gravende en scherp argumenterende, doorgaans naturalistisch georiënteerde denkers het antropologisch dualisme afwijzen. In de filosofie zijn er hele scholen, hele bewegingen van zeer slimme mensen vóór, maar andere, al even voortreffelijke denkers tégen dat idee van de mens als rationeel, als redelijk wezen.

Hier lijken we dus in een aporie te geraken. Als wetenschappers gaan we – zoveel moge inmiddels duidelijk zijn – altijd en onvermijdelijk uit van bepaalde beschouwelijke, of zelfs metafysische, vooronderstellingen. Maar over wat de juiste vooronderstellingen zijn, bestaat geen eenstemmigheid. Waren we al verheugd met behulp van grondslagenreflectie enig inzicht te verwerven in de aard van onze vooronderstellingen, op deze vreugde wordt meteen een domper gezet: we weten niet zeker of ze kloppen. Bedrijven we dus misschien wel niet slechte wetenschap, op basis van verkeerde uitgangspunten?

De vraag of het Europese beeld van de mens als redelijk wezen klopt, is eigenlijk prealabel. Maar ze is ook moeilijk beslechtbaar. De standpunten hierover lopen flink uiteen. Ook al is het theoretische antwoord op deze a priori problematisch, of, volgens de meer sceptisch ingestelden onder ons, in het geheel niet haalbaar, toch is een praktisch, pragmatisch zinvol – en bovendien actueel en historisch gezien voor de hand liggend – antwoord wel degelijk mogelijk: de Darwinreceptie in menswetenschappen (en filosofie) door te voeren, te doordenken en, onaf als ze is, te voltooien.

Daarmee onderzoeken we de reikwijdte van het naturalisme, en nemen we ook deze metafysica, ook dit complex van vooronderstellingen

van wetenschappelijk onderzoek serieus. We zien de pijnlijke polarisering in het antropologisch onderzoek die we vastgesteld, gediagnosticeerd hebben onder ogen, en pakken we deze aan. We gaan in op de afweer van levenswetenschappelijke inzichten die, zoals in paragraaf 2 bleek, welhaast constitutief was en is voor grote delen van de antropologiebeoefening, waarin men cultureel specifieke betekening en waardering belangrijker vindt.

Met zo'n groot project – een agendapunt voor de eenentwintigste eeuw – zoeken we naar een betere verstandhouding tussen biologie en menswetenschappen. Hierbij vatten we Robin Fox' geciteerde stellingname dat cultuur, samenleving en gedrag 'a 'natural' phenomenon' zijn, 'as much a product of natural selection as our brains and bodies',⁵⁷ veeleer op als een heuristisch interessante onderzoekstrategie dan als een definitieve ontologie. Waar en wanneer de divergentie in benaderingen ooit eindigt, zo ze ooit eindigt, blijft open. Met een naturalisering van de menswetenschappen wellicht? Met een herbepaling van de inderdaad beperkt blijvende en blijvende reikwijdte van naturalistische benaderingen? Of zal de metafysische verdeeldheid voortduren?

De afwijzing van het antropologische dualisme en het daaruit voortvloeiende antropocentrisme vormt een spannend filosofisch experiment. Het is een aan onze intellectuele nieuwsgierigheid appellerende heuristische manoeuvre om te zien hoe ver je komt, wat anders komt te liggen als je dat Europese erfgoed op het spel zet, aan de tand voelt, het uitdaagt, ertegenin denkt.

Op dit punt aangekomen lijkt er een tegenspraak op te treden. De pluralistische, sceptische teneur van de voorgaande beschouwing suggereert immers tolerantie ten aanzien van andere perspectieven, dus ook ten aanzien van traditionele dualistische benaderingen. Maar tegelijk willen we krachtig tegen dualisme ingaan. Het gaat echter slechts om een schijnbare tegenspraak, omdat we opereren met een pragmatische inslag. Rigoreus naturalistisch tegen de traditie in denken, *bottom up* in plaats van *top down*, komt van pas, lijkt en blijkt handig. Daarnaast blijven andere onderzoekers huns weegs gaan. Hoe het 'eigenlijk' zit blijft een moeilijke kwestie. Bovendien kunnen we enig dualisme toelaten ook binnen een naturalistisch perspectief. Een dakpan die van het dak waait, koestert geen intenties, handelt niet met bepaalde bedoelingen; bij een wezen waarbij dat wel het geval is, gebruiken we een ander soort van begrippen – interpreterend, niet verklarend. In die zin kan de mens best getypeerd worden als *homo symbolicus*, maar nu zónder de traditioneel-metafysische connotatie van een hoog boven de natuur staand *Vernunftwesen*.⁵⁸

Al met al hebben we er meer aan na te gaan hoe het symbolisch gedrag dat zo'n wezenlijke rol speelt in samenleven, cultuur en kunst geworteld is in de natuur, dan maar te blijven beweren dat het het wezenlijke onderscheid vormt dat mensen boven de natuur plaatst.

5 Tot besluit

In dit hoofdstuk hebben we het *homo symbolicus*-mensbeeld dat in de wetenschappelijke activiteiten van veel cultureel antropologen doorwerkt, nader beschouwd. We hebben gezien dat het vooral optreedt in twee wetenschappelijke tradities: de Noord-Amerikaanse, op Boas teruggaande *cultural anthropology*, en de Franse, door Durkheim geïnspireerde *ethnologie*. In de gedragsbiologie blijkt juist de tegengestelde overtuiging fundamen-

teel: verre van 'uniek' te zijn en 'boven de natuur' te staan is de mens juist het zoveelste geval van evoluerend leven, van een sociaal dier, van een hogere primate. Pogingen om deze benadering vruchtbaar te maken voor en in de culturele antropologie leidden tot felle confrontaties, onder meer, zoals we zagen, bij het verklaren van conflict en agressie. De identiteit van de culturele antropologie als discipline was in het geding.

Het hoofdstuk mondde in de voorgaande paragraaf uit in een kennis- en wetenschapsfilosofische analyse. Daar werd een pluralistische, holistische, constructivistische, empiristische en gematigd historicistische visie op kennis verdedigd – na onze desbetreffende uiteenzetting mogen we deze ingewikkelde termen misschien een keer gebruiken. Daarbij kwam de vraag aan de orde wat we als onderzoekers van cultuur aan dit grondslagenonderzoek hebben. Dit hele hoofdstuk is te lezen als een pleidooi voor een wetenschapsfilosofisch en wetenschapshistorisch georiënteerde en geïnformeerde explicitering van en reflectie op 'grondslagen' voor praktiserende cultuurbetrouwen. Samenwerking met – bij voorkeur vakwetenschappelijk goed geïnformeerde – filosofen is in deze context natuurlijk zinvol. Filosofen houden zich ex professo immers bezig met grondslagenreflectie, interdisciplinariteit en synopsis, en gaan daarbij radicale en fundamentele vragen niet uit de weg.⁵⁹

Op de achtergrond stond voortdurend een, of misschien wel dé, grote strijdvraag uit de Europese metafysisch-filosofische traditie: is er sprake van een primate van de geest of van een primate van de natuur? Ligt aan de natuur een die natuur overstijgend, transcendent, nóg fundamenteler geestelijk principe ten grondslag, waartoe de mens, als uniek geestelijk wezen, een speciale verhouding heeft? Of verschaft de natuur, hoe diep en onpeilbaar ook, zelf het laatste woord? In grote lijnen hebben we hier de twee hoofdtypen van metafysica's uit de geschiedenis van Noord-Atlantische samenlevingen. Vooral het eerste type was aldaar, en daarmee in steeds grotere delen van het wereldgebeuren, doorslaggevend, en staat duidelijk op de achtergrond van de twintigste-eeuwse culturele antropologie. In dit hoofdstuk werd gepleit voor een verschuiving van de aandacht van metafysisch dualismen van statische onveranderlijke essenties – zoals 'menselijk' tegenover 'dierlijk' – naar natuurlijke dynamische processen zoals de evolutie van allerlei kenmerken van mensen, inclusief hun symbolische communicatie.⁶⁰

Het geanalyseerde complex van westerse ideeën over mens en dier, natuur en cultuur is niet alleen aanwezig in filosofie en wetenschappen, maar ook in andere westerse cultuuruitingen, zoals beeldende kunst en literatuur. Inzichten uit dit hoofdstuk kunnen dus ook bij de analyse daarvan ingezet worden. Een aardig voorbeeld wat dat betreft – hier genoemd maar niet uitgewerkt – is het 'beauty and the beast'-motief, dat al eeuwenlang in allerlei vormen opduikt. In Will Shakespeares laatste stuk, *The Tempest* (1611), tot op heden telkens weer opgevoerd, telkens weer anders, is het de woeste maar soms ook tedere Caliban, half dier, half mens, die de mooie, jonge Miranda begeert; in Merian C. Coopers film *King Kong* (1933) speelt het aapachtige monster Kong een analoge rol. Dat is slechts één voorbeeld van een topos waarvoor westerse ideeën over mens en dier bepalend zijn.

Noten

1. Ph. Descola & G. Palsson (eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives*, Londen en New York, Routledge, 1996, p. 12.
2. De culturele antropologie wordt ook wel etnologie genoemd; voorheen sprak men van volkenkunde. In de Verenigde Staten is *anthropology* de overkoepelende discipline, die traditioneel *four fields* kent: culturele antropologie, archeologie, linguïstiek en biologische of fysische antropologie.
3. R. Dunbar, 'Sociality among humans and non-human animals,' in: T. Ingold (ed.), *Companion encyclopedia of anthropology*, Londen en New York, Routledge, 1994, pp. 756-782, resp. A. Barnard, 'Rules and prohibitions: the form and content of human kinship', *ibid.*, pp. 783-812. Zie met name pp. 785-786; het citaat, met mijn cursiveringen, staat op p. 786. Twee andere voorbeelden van auteurs die argumenteren tegen hen die de biologische grondslag van verwantschap (te) sterk benadrukken, zijn Rodney Needham, *Structure and Sentiment*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, en David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.
4. R. Fox, *The search for society. Quest for a biosocial science and morality*, Rutgers University Press, New Brunswick en Londen, 1989, p. 1.
Vgl. idem, *The challenge of anthropology: Old encounters and new excursions*, Transaction Publishers, New Brunswick en Londen 1994.
5. Zie voor een dieper gravende theoretische onderbouwing van deze werkwijze R. Corbey & W. Roebroeks (eds.), *Studying human origins. Disciplinary history and epistemology*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2001, hoofdstuk 1. Die bundel richt zich vooral op de antropologische disciplines die zich met vroege hominiden bezighouden, maar veel is direct relevant voor de culturele antropologie als zodanig.
6. H. Butterfield, *The Whig interpretation of history*, Londen, Bell, 1950 [oorspr. 1931].
7. Zie voor een nadere aanlyse van negentiende-eeuwse visies op cultuur, 'ras' en evolutie R. Corbey, *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding van Afrika*, Baarn, Ambo, 1989.
8. Zie R. Corbey, *De mens een dier? Scheler, Plessner en de crisis van het traditionele mensbeeld*, diss., Nijmegen, Katholieke Universiteit Nijmegen, 1988. Een recente, uiterst genuanceerde en actuele verdediging van een in zekere zin (namelijk wat de onherleidbaarheid van geest tot natuur betreft) vrij traditionele opvatting van subjectiviteit, rationaliteit en normativiteit is Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987 of later.
9. W. Callebaut, *Taking the naturalistic turn. How real philosophy of science is done*, Chicago en Londen, University of Chicago Press, 1993, resp. Michael Ruse, *Taking Darwin seriously*, Oxford en New York, Basil Blackwell, 1996. Vergelijk ook het themanummer *Evolutiebiologie in de filosofie* van het *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 92 (2000), nr. 1.
10. Zie Corbey, *op. cit.*, 1989.
11. Vergelijk voor het navolgende 'Negotiating the ape-human boundary', in: B. Beck & T. Stoinsky (eds.), *The great apes and humans at the ethical frontier*, Washington, DC, Smithsonian Institution Press, 2001, pp. 163-177.
12. M. Sahlins, *Culture and practical reason*, The University of Chicago Press, Chicago en Londen, 1976, p. VII.
13. Op Chagnons gedragsbiologische en ecologische invalshoek kom ik in de volgende paragraaf terug.
14. Sahlins *op. cit.*, p. VIII, mijn cursiveringen; vergelijk dit citaat eens met dat van Barnard aan het begin van deze tekst.
15. R. Benedict, *Race and racism*, Londen, Scientific Book Club, 1943, pp. 9-10.
16. C. Geertz, *After the fact. Two countries, four decades, one anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1995, p. 114. Hij wijst hier onder meer terug naar zijn invloedrijke bundel *The interpretation of cultures. Selected essays*, New York, Basic Books, 1973.
17. Marcel Mauss, *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (transl. W.D. Halls), Londen, Routledge, 1990.

18. Mauss *op. cit.*, p. 82; mijn cursivering.
19. *Ibid.*, p. 65.
20. Barraud et al., *Of relations and the dead. Four societies viewed from the angle of their exchanges*, Oxford en Providence: Berg Publishers, 1994, p. 110.
21. *Ibid.*, p. 105.
22. Mauss, *op. cit.*, p. 4.
23. Claude Lévi-Strauss, *The elementary structures of kinship* (vert. en ed. J.H. Bell, J.R. von Sturmer & R. Needham), Londen, Eyre & Spottiswoode, 1969, pp. 6-7.
24. Claude Lévi-Strauss, 'The family', in Harry L. Shapiro (ed.), *Man, culture and society*, New York, Oxford University Press, 1956, pp. 277-278.
25. Cf. Corbey, *op. cit.*, 1989.
26. J.-N. Demeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, Londen en Parijs, Delporte, dl. III, p. 1-2; H. Thulié, *L'École d'Anthropologie depuis sa fondation, in: 1876-1906. L'École d'Anthropologie de Paris*, Parijs, Félix Alcan, 1-27, zie p. 10.
27. Emile Littré, *Dictionnaire étymologique, historique et grammaticale de la langue française*, Parijs, 1872, lemma 'sauvage'.
28. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Harmondsworth, Pelican, 1972 [1651], p. 223.
29. Marshall Sahlins, 'The spirit of the gift', in: idem, *Stone Age Economics*, New York, Aldine de Gruyter, 1972, p. 169.
30. Zie bijvoorbeeld Barraud et al., *op. cit.*
31. Emile Durkheim, 'The dualism of human nature and its social conditions', in: Kurt H. Wolff (ed.), *Emile Durkheim, 1858-1917*, Columbus, Ohio State University Press, 1960, pp. 325-340.
32. Cambridge MA, Harvard University Press.
33. New York, Bantam Books.
34. Een absolute must voor wie zich verder in het sociobiologiedebat wil verdiepen is U. Segerstråle, *Defenders of the truth. The battle for science in the sociobiology debate and beyond*, Oxford en New York, Oxford University Press, 2000.
35. Robin Fox, Comment (bij een artikel door Rodseth et al. in hetzelfde nummer), *Current Anthropology*, 32 (1991) 3, pp. 242-243, zie p. 242.
36. New York en Oxford, Oxford University Press, 1991.
37. *Ibid.*, p. 10.
38. Zie bijvoorbeeld Descola & Palsson, *op. cit.* (noot 1).
39. L. White, *The science of culture*, New York, Grove Press, 1949, p. 31.
40. J.M.G. van der Dennen, *The origin of war. The evolution of a male-coalitional reproductive strategy*, Groningen, Origin Press, 1995.
41. N. Chagnon, *Yanomamö, the fierce people*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.
42. In D. Levinson & M. Ember 1996, *The encyclopaedia of cultural anthropology*, Londen, MacMillan, 1996, lemma 'Peace and nonviolence'.
43. New York, Morrow.
44. D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1983.
45. B. Malinowski, *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melasian New Guinea*, Londen, Routledge and Paul Kegan, 1978.
46. A. Weiner, *Inalienable possessions*, Berkeley, University of California Press, 1992.
47. *Ibid.*, p. 9.
48. Maar critici wijzen er weer op dat het bij chimpansees niet, zoals bij mensen, om symbolische cultuur gaat.
49. Genoemde Clifford Geertz, *op. cit.*, 1973, duidt zijn benadering dan ook wel aan als *symbolic anthropology*.
50. Zie bijvoorbeeld hun eigen bijdragen aan de bundel J. van Brakel & D. Raven (eds.), *Realisme en waarheid*, Assen en Maastricht, Van Gorcum, 1991.
51. *Reason, truth and history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; *The Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures*, La Salle, Open Court, 1987; vgl. ook H. Putnam, *Renewing philosophy*, Londen en Cambridge MA, Harvard University Press, 1992.

52. Op het derde internationale congres over *The Evolution of Language*, in Parijs in april 2000, bijvoorbeeld was de terminologische verwarring zo groot dat besloten werd op de volgende bijeenkomst in deze reeks de eerste dag te reserveren voor verheldering en onderlinge afstemming van gebruikte begrippen.
53. *Reason, truth and history*, p. 49-50.
54. *Reason, truth and history*, p. 52; zijn cursiveringen.
55. Oxford, Basil Blackwell, 1969; vergelijk de Nederlandse vertaling door Sybe Terwee, met een inleiding door G.H. von Wright: L. Wittgenstein, *Over zekerheid*, Meppel en Amsterdam, Boom, 1977.
56. *Op. cit.*, 1977, p. 100.
57. Zie noot 4.
58. Zie bijvoorbeeld het oeuvre van de Noord-Amerikaanse filosoof John Searle.
59. Vergelijk T. Nickles in zijn 'Philosophy of science and history of science', in: *OSIRIS* 10 (1995), pp. 139-163; zie onder meer p. 149.
60. Vergelijk het motto dat boven deze tekst staat, en de bundel waaraan dat motto ontleend is.